『종교학연구』 제31호
한국종교학연구회, 2013, pp. 27-49.

‘아편’(마약)과 종교: 아편의 비유, 그 이면을 찾아서

심 형 준*

目 次

1. 종교와 ‘아편’, 두 가지 관계 양상
2. 종교의 사회적 측면에 대한 아편의 비유
3. 인공낙원의 문 혹은 죽음의 문, ‘아편’(마약)
4. ‘아편’의 아날로지, ‘종교’의 소멸 혹은 변형

1. 종교와 ‘아편’, 두 가지 관계 양상

종교 쇠퇴론의 고전적 버전으로 언급되는 것이 마르크스Karl Marx(1818-1883)의 ‘아편의 비유’이다. 이 비유는 “Die Religion … ist das Opium des Volkes”라고 마르크스가 《헤겔 법철학 비판》 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*[1)]의 〈서문〉 Einleitung[2)]

* 서울대학교 종교학과

1) 1843년 집필되나 “1883년 3월 그가 죽은 뒤 원고는 그의 서류들 사이에 1922년까지 묻혀 있다가, 당시 맑스와 엥겔스의 모든 유고를 정리하고 있던 다비드 랴자노프David Rjazanov에 의해서 베를린의 독일사회민주당 문서보관실에서 발견되었다. 이리하여 그것은 랴자노프가 편집을 맡아 MEGA*(1927) 제1권에 실려 처음으로 출판되었던 것이다.” 칼 마르크스, 〈영어판 번역자 O’maley의 해설〉, 《헤겔 법철학 비판》, 홍영두 옮김, 서울: 아침, 1988, 210쪽에서 인용. *MEGA=*Marx-Engels-Gesamtausgabe*(마르크스-엥겔스 전집).

에서 언급한 것을 계기로 '마르크스의 종교관'을 대변하는 말로 받아들여졌지만 그 만의 독특한 창작물이라기보다는 당시 시대의 언어를 빌려 쓴 것으로 마르크스에게서 큰 반향을 일으킨 표현이다.[3] 이 표현으로부터 우리가 이해하는 메시지는 간단하다. 그것은 종교는 대중을 환상으로 중독시키기만 할 뿐 어떠한 실질적인 구원도 이루지 못한다는 것이다. 바꾸어 말하면, 아편의 비유는 지배집단과 피지배(노동)집단의 구분 하에서 전자가 후자를 효과적으로 착취하기 위한 허위의식을 갖게 하는 장치로서의 종교를 지적하는 것이다. 마르크스의 이러한 종교 이해가 적절한가는 재론의 여지가 없다. 서구 문물의 빛과 그림자를 이루고 있는 기독교에 대한 기본적인 이해만 가지고도 신학자들이 노기어린 반응을 보이는 것을 충분히 납득할 수 있기 때문이다.[4] 여기에서 주목하고자 하는 것은 그 비유가 안고 있는 다른 함의이다. 마르크스가, 종교를 사라지는 것이 마땅해야 할 것으로 이해되는 아편으로 표현하고 있지만 그렇다고 그 자체로 인간에게 불필요한 것으로만 단정하고 있지도 않기 때문이다.

다른 한편으로 비유 대상 '아편'이 다른 차원에서 종교와 맺고 있는 관계도 주목할 필요가 있겠다. 마르크스의 아편의 비유는 19세기적 아편에 대한 이해가 반영되어 있는 것인데, 당시의 '아편'에 대한 인식을 고려해 보면 종교와 아편 사이의 관계를 마르크스가 사용한 의미로만 한정하기에 부족한 감이 있다. 마약이 종교적 의례에 직접 사용되는 예는 북미 인디언의 페요테 컬트peyote cult를 떠올릴 수 있을 것이다.[5] 마르크스가 '아편'에 익숙할 당시에 유럽에서 이와 같

---

2) 1844년 2월에, 마르크스와 아놀드 루게Arnold Ruge가 편집했던 《독불연보》 *Deutsch-Französische Jahrbücher*에 실렸다. 같은 책, 187쪽 주1 참고.

3) Löwy Micheal, *The war of gods: religion and politics in Latin America*, London; New York: Verso, 1996, p. 5. 여기에서 마이클은 "동일한 문구를 다양한 맥락에서 칸트, 헤르더, 포이어바흐, 브루노 바우어, 모세 헤스 그리고 하인리히 하이네의 글에서" 찾을 수 있다고 말한다.

4) 박도식, 〈칼 마르크스의 종교이론2: ③ 마르크스의 네 가지 종교 개념〉, 《신학전망》, 41호, 1978, 168쪽.

5) 19세기 후반 북미 원주민 사이에서 나타난 컬트로 백인들의 공세적이고 폭력적 정책에 대한 체념적 수용 분위기에서 등장하였다. 이 컬트가 발전하여 아메리카 원주민 교회Native American Church가 세워졌고, 북미 원주민 25만 명 정도

은 환각제를 이용한 종교 활동을 한 예는 없다. 다만 당시에 환각제(아편, 해시시Hashish 등의 마약)가 새로운 상상력의 도구가 될 수 있을 것이라 기대했던 유명한 예술가들이 제법 많았다. 그런데 마약이 인도하는 새로운 상상력은 종교적 측면을 두드러지게 보여주었다. 보들레르Charles Baudelaire(1821-1867)는 그것을 "인공적 이상향"Artificial Ideal이라고 불렀다. 그는 이 이상향으로 인도할 유용할 물질로 해시시와 아편을 언급하였다.[6)]

우리가 익히 알고 있듯이 마약을 복용하는 것은 소극적으로는 고통에서 벗어나기 위해서이지만 적극적으로는 환각이나 쾌락을 얻기 위해서이다. 전자의 측면에서는 제한적으로 마약은 합법화 되어 있다. 후자의 측면에서 마약은 얻는 것보다 잃는 것이 크기 때문에 불법화되어 있다. 그렇지만 중독의 폐해로 인도하는 것은 후자의 '새로운 경험'이 선사하는 받고 싶지 않은 '선물'이다. 또한 이 측면은 우리가 일상에서 경험해 보지 못할 감각을 경험하게 한다. 마약은 이런 측면에서 종교적 낙원과 대비되는 인공적 낙원을 체험하게 한다. 이렇게 볼 때, '아편'(마약)과 종교의 관계는, 첫 번째로 마르크스의 아편의 비유에서 볼 수 있는 종교의 사회적 의미에 대한 비유라는 측면, 두 번째로 아편(마약)이 보통의 의식 상태를 넘어서는 초월적(혹은 환각적) 경험을 제공해 주는 물질이라는 측면에서 나타난다. 19세기 제시된 마르크스의 아편의 비유로부터 당시 아편에 대한 사람들의 이해를 떠올려 보면 종교와 마약의 묘한 관계가 수면 위로 드러나게 된다.

가 참여하고 있다. 1994년에 이 종교의 신도가 의례에서 페요테를 사용하는 것이 법령으로 보장되게 되었다. 페요테는 메스칼린mescaline이라는 환각 성분을 가진 선인장(*Lophophora williamsii*)의 화두花頭를 말한다. Marlene Dobkin de Rios, "Psychedelic Drugs," in *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed. Vol. 11, edited by Lindsay Jones, Detroit: Macmillan, 2005, pp. 7470-7471 참고.

6) Charles Baudelaire, *Artificial Paradises*, translated with introduction and notes by Stacy Diamond, Secaucus, NJ: Carol Pub. Group, 1996, p. 33.

2. 종교의 사회적 측면에 대한 아편의 비유

먼저 첫 번째 관계에 관한 이야기이다. 마르크스의 비유는 어떻게 나오게 되었을까라는 질문에서 마르크스의 종교 비판의 목적에 관한 이야기로 나아간다. 종교에 관한 비난, 그것이 성립될 수 있는 자리를 주목하고자 한다.

2-1. 상상 가능한 계보와 그 탄생

> **종교상**의 불행은 한편으로는 현실의 불행의 **표현**이자 현실의 불행에 대한 **항의**이다. 종교는 곤궁한 피조물의 한숨이며 무정한 세계의 감정이고 또 정신을 상실해버린 현실의 정신이다. 종교는 대중의 **아편**이다.[7]

칼 마르크스의 반종교적 입장을 단적으로 보여 주었던 '종교는 대중의 아편'이라는 표현은 너무나도 성공적이었기 때문에 그 이전의 사용자들을 떠올리는 것이 낯설게 느껴진다. 그렇지만 이전 사용자들의 사례는 풍부하다. 이중 하이네Heinrich Heine(1797-1856)와 모세 헤스Moses Hess(1812-1875)의 표현을 보면, 하이네는 "종교를 갖게 된 걸 환영한다. 종교는 고통 받는 인류의 쓰디쓴 잔에 영적 아편의 달콤하고 최면적인 음료와 사랑과 희망 그리고 신앙의 음료를 붓는다"(1840)고 말했고, 헤스는 "종교는 … 아편이 고통스러운 병에 도움을 줄 수 있는 것처럼 같은 방식으로 … 농노 신분의 불행한 의식을 견디도록 만들어 줄 수 있다"(1843)고 말했다.[8]

최초의 사례로 여겨지는 것에는 사드 후작Marquis de Sade(1740-1814)과 노발리스Novalis(1772-1801)[9]의 글이 이름을

---

7) 칼 마르크스, 〈헤겔 법철학 비판 서문〉, 《헤겔 법철학 비판》, 187-188쪽.

8) Löwy Micheal, *op. cit.*, 재인용. 모세 헤스는 마르크스와 같이 《라인 신문》 *Die Rheinische Zeitung*을 만든 바 있다.

9) 노발리스는 Friedrich Leopold, Freiherr von Hardenberg라는 긴 이름을 가졌던 사람의 필명이었다. 하르덴베르크는 만 29세가 되기 약 한 달 전에 죽어서 길지 않은 삶을 살았지만 독일 후기 낭만주의 사상에 큰 영향을 미친 것으로 평가받는 인물이다. 하르덴베르크는 자신의 필명을 가족이 전에 사용했던 이름 '노발리'에서 차용하였다.

올리고 있다. 사드는 《쥘리에트》 *Juliette*(1797)[10]의 5부에서 국왕 페르디낭이 펼친 정책의 결과를 힐난하는 장면에서 이렇게 표현하고 있다.

> 자연이 당신의 백성에게 많은 것을 주었지만 그들은 궁핍한 형편에 처해 있습니다. … 이러한 일반적인 마비는 당신의 정책에 그 원인이 있습니다. … 당신은 천재들의 강렬한 눈을 두려워하고 그래서 무지를 조장하는 것입니다. 당신이 백성들에게 주는 것은 아편입니다. 그렇게 아편에 취해서 그들은 당신이 가하는 그들의 상처를 느끼지 못합니다.[11]

이 이야기에서 직접적인 '종교'와의 연관성은 보여주지 않지만 아편과 대중의 연결고리는 보여주고 있다. 종교와 환상 사이의 연결고리를 보여주는 것은 사드의 종교론을 담고 있는 1부의 내용이다. 신을 실제 존재와 대비시켜 "추정적 존재"conjectural existence로 말하거나 "신으로부터 나오는 것은 환영과 유령뿐이다"라고 말하는 것을 볼 수 있다.[12]

노발리스Novalis의 사례는 그의 단편집 〈꽃가루〉 *Blütenstaub*에 실려 있다. 이 글은 영역 제목 '잡다한 말들'[13]에서 알 수 있듯이 단편적인 서술들을 모아 놓고 있다. 각 단편마다 번호가 부여되어 있고, 영역본을 기준으로 아편의 비유에 해당하는 문장은 76번 단편에서 언급된 말이다. "그들의 종교라는 것은 단지 마취제Opiat로 기능

---

10) 원제는 '쥘리에트 이야기, 혹은 악덕의 번영'*Histoire de Juliette, ou les Prosperites du vice*이다. 이 책의 일부에 대한 한글 번역은 《악덕의 번영》(김문운 옮김, 동서문화사, 2011)이 있다. 이 역서는 문란한 성행위를 묘사하는 장면들이 생략되어 있어서 사드 이야기의 기괴함을 체험하기에는 다소 부족해 보인다. 이 책과 짝을 이루는 책은 《쥐스틴 혹은 미덕의 불행》*Justine ou les Malheurs de la vertu*(1791)이다. 쥐스틴과 쥘리에트는 서로 자매지간이다.

11) Marquis de Sade, *Juliette*, translated by Austryn Wainhouse, 1968[orig., 1797], pp. 929-930.

12) *Ibid.*, pp. 36-37.

13) Alexander Gelley, "Novalis *Miscellaneous Remarks*[Original Version of Pollen]," *New Literary History*, Vol. 22, No. 2, Probings: Art, Criticism, Genre (Spring, 1991), pp. 383-406.

할 뿐이다. 격려하고, 달래주고, 허약함에서 오는 고통을 가라앉힌다."[14] 여기에서 노발리스가 말하는 '그들'은 일상의 삶에 지친 속인들philister[15]을 말한다. 그들에게 아침 기도와 저녁 기도는 아침밥과 저녁밥과 같은 생활의 필수요소이고, 그들이 상상하는 천국은 화려한 교회 장식 등의 외관과 관련된 것이라고 말한다. 오직 갈망을 해소하는 데에만 관심을 가진 종교인의 모습을 묘사하고 있다.[16]

'아편'을 비유로 사용하는 용례에 익숙해지는 데에는 위와 같이 종교를 이해했던 시대적 분위기가 영향을 미쳤을 것이다. 그렇지만 마르크스가 종교에 대해 이렇게 강력한 비판적 입장을 취하게 된 보다 직접적인 영향은 헤겔Georg Wilhelm F. Hegel(1770~1831), 특히 헤겔 좌파, 그 중에서도 대표적으로 루트비히 포이어바흐Ludwig A. Feuerbach(1804-1872)에게서 받았다.[17]

포이어바흐의 작품 중에서 종교에 대한 철학적 작업으로 유명세를 탄 것은 《기독교의 본질》 *Das Wesen des Christentums*(1841)이었는데, 마르크스와 엥겔스의 종교비판은 이 책의 영향이 컸다.[18]

---

14) 원문은 "Ihre sogenannte Religion wirkt bloß wie ein Opiat: reizend, betäubend, Schmerzen aus Schwäche stillend."이다. 원문 확인은 *Werke und Briefe*(München: Winkler, 1953)로 하였다. 이 판본은 영역본과 단편의 번호(여기에서는 77번)와 전체 단편의 분량(114편) 상에서 차이가 있다. 편집본의 차이로 보인다.

15) 독일어로 '속물' 또는 '소시민'을 의미한다. 영역본에는 'Philistine'으로 번역되었다. <꽃가루>의 번역자는 이 표현이 당시 사용되던 학자들의 속어로서 저급한 중간 계급의 가치를 가리킨다고 말하고 있다. 해당 글의 주31 참고.

16) Alexander Gelley, *op. cit.*, p. 396.

17) 통상 마르크스의 종교관에 영향을 끼친 인물로 헤겔, 브르노, 포이어바흐 등이 언급된다. 헤겔은 소외 관념과 관련해서, 브르노는 대비되는 입장으로, 포이어바흐는 인간 중심적 관점에서 영향을 끼친 것으로 이야기된다. 배영기, 〈칼 마르크스의 종교관에 대한 연구〉, 《윤리연구》 24호, 1987, 89-92 참고.

18) 루트비히 포이어바흐, 《기독교의 본질》, 강대석 옮김, 서울: 한길사, 1992, 26쪽. "마르크스와 엥겔스는 포이어바흐의 종교비판을 계승·발전시켜 변증법적 유물론을 만들어갔다." 역자 해제의 지적이다. 《종교의 본질에 대하여》에서 역자 강대석은 《기독교의 본질》의 영향을 엥겔스의 표현을 빌려와 단적으로 설명한다. 엥겔스는 이 책을 읽고 "우리는 단숨에 포이어바흐주의자가 되었다"고 고백했다고 한다. 《종교의 본질에 대하여》, 강대석 옮김, 서울: 한길사, 2006, 31쪽.

기독교의 본질을 파헤친다는 구도로 이루어진 작업으로 결국 그 본질로서 제시된 것은 인간의 본질이었다. "신에 대한 의식은 인간의 자의식이며, 신의 의식은 인간의 자기인식이다."[19] 종교와 아편의 연결고리로 생각해 볼 수 있는 것은 가령 1판 서문에서 포이어바흐가 "종교에서는 형상(Bild)이 그 자체로 사실이다"라고 말하면서 종교의 형상을 "형상으로서" 고찰할 것이라고 이야기 한 대목일 것이다.[20] 옮긴이의 설명을 참고하면 "형상은 개념(Begriff)에 대비되"는 말로 "종교의 형상이란 인간의 마음속에 환상적으로 나타나는 가상"[21]이라고 한다. 게다가 1판 서문 말미에는 책의 목적을 "정신적 물치료술(pneumatische Wasserheikunde)"에 있다고 하였다. 그리고 그는 이렇게 서문을 마무리 한다.

> 진리라는 평범한 정신을 허위라는 위선적인 문예정신보다 높이 평가하는 사람, 진리를 아름다운 것으로 허위를 추한 것으로 보는 사람만이 신성한 물세례를 받을 가치와 능력이 있다.[22]

아편의 비유를 완성하는 데에 포이어바흐는 충분한 자양분을 제공하였다.[23] 그렇지만 주지하다시피 마르크스는 포이어바흐와 철학자들이 세계변혁에 참여하는 것에 이견을 보이면서 이내 그를 비판하기 시작했다(《포이어바흐에 관한 테제》(1845)). 한편으로 《마르크스 평전》의 저자 프랜시스 윈은 이 비유가 "1839년부터 1842년까지 영국과 중국 사이에 벌어진 '아편 전쟁'으로부터 영감을 받"아 만들어진 것으로 추측하기도 한다.[24]

---

19) 루트비히 포이어바흐, 《기독교의 본질》, 66쪽. 또 "신은 인간의 거울이다."(135쪽)와 같은 표현도 볼 수 있다.
20) 위의 책, 32-33쪽.
21) 위의 책, 30쪽의 역자주.
22) 위의 책, 36쪽.
23) 2판 서문이 보다 적나라한 표현이 담겨 있지만 그것이 발표되기 전에 〈서문〉이 작성된 것으로 보인다. 상상과 환상으로서의 신앙의 모습은 책 전반의 사실과 믿음(상상된 사실) 사이의 대비로 잘 묘사되고 있지만 대중의 삶의 현실과 연관해서는 특히 14장과 15장에 잘 묘사되고 있다.
24) 프랜시스 윈, 《마르크스 평전》, 정영목 옮김, 서울: 푸른 숲, 2001, 86쪽.

2-2. 아편의 비유, 또 다른 함의

아편이 완전히 금지되던 시기에도 그 폐해에 대한 이해는 상당히 광범위하게 확산되어 있었고 그런 맥락에서 아편의 부정적 혹은 긍정적 이미지는 신앙으로부터 이성을 해방시키려는 분위기와 맞물리면서 종교와 연결될 수 있었던 것으로 보인다. 그렇지만 현재의 완전한 부정적인 이미지와는 다르게 아편의 비유는 '한계 상황' 혹은 '부조리'의 상황에 놓인 대중의 삶을 동정적으로 평가하는 입장이 담겨 있다. 이것은 그의 〈서문〉을 읽으면 명확해지는데, 프랜시스 윈은 이렇게 지적한다.

> 소련에서 마르크스의 해석자를 자임하던 사람들 때문에, 그 말은 보통 종교는 사악한 통치자들이 대중을 흐리멍덩한 상태로 유지하기 위해 투여하는 마약이라는 뜻으로 받아들여지고 있다. 그러나 마르크스가 말하고자 하는 바는 좀 더 미묘하고 동정적이다. … 종교는 억압을 정당화하는 장치다. 그러나 동시에 억압으로부터의 피난처이기도 하다.[25]

거칠게 바꾸어 말해서 종교에 귀의하는 것은 현실의 불행에 대한 대응이다. 즉 인간의 존재 조건에 따르는 종속변수로서 종교가 위치한다. 마르크스는 "종교에 대한 비판은 종교를 자신의 후광으로 받들고 있는 **속세**에 대한 비판의 **맹아**"[26]라고 지적하는데, 그 징후로서의 성격을 반영하는 것이다. 따라서 사회주의 세계에서 실현되었던 종교 자체의 거부나 배척은 마르크스의 종교 이해에 대한 비논리적 추종이었다. 논리적 해석이라면 인간 존재 조건을 호전시켰을 때, 이러한 현실감각을 마비시키는 기제는 그 유용성이 사라지게 되는 것이다.[27]

---

25) 위의 책. 강조점 필자.

26) 마르크스, 〈서문〉, 같은 곳.

27) 통계 자료를 근거로 사회복지와 무종교(혹은 무신론)의 상관관계를 주장하는 Phil Zuckerman, "Atheism: Contemporary numbers and patterns," in M. Martin ed., *The Cambridge companion to atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 47-65; "Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions," *Sociology Compass* 3/6 (2009), pp.

여기에서 우리는 아편의 비유 이면에 대한 탐색으로 진입하게 되었다. 당시 아편은 치료제의 하나로서 사용되었다.[28] 현재까지도 일부 마약은 치료를 목적으로 허용되고 있다. 과도한 고통에 노출된 환자에게 진통제로 사용되는 경우이다(마약성 진통제: 모르핀, 코데인, 메타돈, 펜타닐 등). 이 비유에 대입해 보면, 마약은 남용의 위험(허위의식의 한계)을 가지고 있지만 '억압과 고통의 피난처'로서의 기능은 부정되기 어렵다는 것이다. 한계 상황에 대한 상징조작적 대응의 인간 종(種)적 일반성을 상정해 볼 수 있는 부분이다. 바로 생존성의 향상 혹은 유지라는 측면에서 상징계를 인간이 이용하게 된다는 것이다. 다만 한 가지 고려할 점은 '한계 상황'이 꼭 경제적인 의미만 가진 것은 아니라는 점이다. 한계 상황은 기술적, 생리적, 심리적인 의미를 포괄한다.

마르크스의 종교 비판에 근거한 세속화론의 경우에도 이러한 점이 고려되어야 한다. 즉, 종교의 쇠퇴는 대중에게 부여된 부조리 혹은 억압적 요소가 감소할 때 일어날 수 있는 것이다. 물론 마르크스의 종교관 그대로 종교의 멸절을 말하기는 다소 무리가 따른다. 그러나 다른 한편으로 마르크스의 종교관에 담겨 있는 인간 세계의 한계에 대한 지적이 해소된 낙원 같은 세상이 만들어지기 요원하다는 점을

949-971가 이를 잘 보여주고 있다. 다만 사회주의 국가의 경우가 상관관계를 보여주는 반례가 될 수 있지만, 마르크스-레닌으로 이어진 종교론에 기초한 사회 분위기를 감안하면 전체 추세에 크게 반하는 것으로 보기는 어려울 것 같다(Zuckerman, 2007: 57-58). 이원규의 경우도 *World Christian Encyclopedia*(2001)의 통계자료를 토대로 "사회복지의 수준이 높은 나라일수록 무종교인의 비율이 높은 반면에, 사회복지의 수준이 낮은 나라일수록 무종교인의 비율이 낮게 나타"난다고 지적하였다(이원규, 《인간과 종교》, 파주: 나남출판, 2006, 293쪽). 여기에서 또한 주의할 것은 이 상관성이 통계적인 수준에서 의미 있을 뿐이지 정식화 될 수 있는 것은 아니라는 점이다. 또 한 가지 이것이 대체로 세속화 논의와 결부되는데, 통계가 전형적인 종교 개념을 토대로 작성된 것이기 때문에 최근의 탈세속화 논의가 담고 있는 기성 종교 개념의 틀로 포착되기 어려운 형태로의 변화를 잘 반영하고 있다고 보기 어렵다는 점이다.

28) Andrew M. McKinnon, "Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and the Dialectics of Religion," *Critical Sociology*, Vol. 31, Issues 1-2, pp. 15-38 참조.

고려해 보면, 마르크스의 종교 비판에 근거한 세속화론은 사회적 조건과 종교의 증감 사이의 관계를 말하는 것으로 이해하는 것이 적절해 보인다.

또 뒤집어 말하면, 그의 비유의 함의는 종교의 지속이나 증가가 사람들을 억압하는 부조리나 고통의 지속이나 증가를 의미하는 것이라고도 말할 수 있을 것이다. 애초 〈서문〉의 취지가 인간 해방으로서 독일의 해방을 촉구하는 것이었으니, 그의 종교 비판은 지극히 인간학적인 종교 이해로 나아가는 것이었다.

> 독일 이론의 근본주의에 대한 명백한 증거, 그러므로 독일 이론의 실천적 에네르기에 대한 명백한 증거는 이 이론이 종교에 대한 단호하고도 적극적인 지양으로부터 출발하고 있다는 것이다. 종교에 대한 비판은 인간은 인간에게 가장 중요한 존재이다라는 교훈으로 끝났다. 그러므로 종교에 대한 비판은 그 속에서 인간이 천대받고 구속받고 버림받으며 경멸당하는 존재로 되어 있는 모든 관계를 전복시키라는 정언명령과 더불어 끝났다.[29]

종교 비판이 정치 비판으로 곧 사회 비판으로 나아가면서 마르크스가 의도한 '종교'가 제공하는 허위의식에 대한 대처는 인간을 예속하는 사슬을 풀어내는 것으로 이것은 지극히 계몽주의적 기획이다. 그래서 "민중의 상황에 대한 환상을 타파하라는 요구는 이 환상을 필요로 하는 상황을 타파하라는 요구"[30]라고 말하는 것이다.

이러한 이해를 강화할 수 있는 것은 브르노 바우어Bruno Bauer(1809-1882)의 유대인의 정치적 해방에 관한 주장[31]을 반박하는 〈유대인의 문제에 관하여〉Zur Judenfrage[32]에서 볼 수 있다. 브르노의 주장은 유대인의 정치적 해방의 선결 조건으로서 유대

---

29) 마르크스, 〈서문〉, 197쪽.

30) 같은 책, 188쪽.

31) 1843년에 쓰인 《유대인 문제》*Die Judenfrage*와 〈오늘날의 유대인과 기독교인의 자유화 능력〉Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden에서 브루노는 유대인의 정치적 해방이 곧 유대교로부터, 종교로부터의 해방이라고 주장하였다.

32) 이 글은 1843년에 쓰였고, 1844년 《독불연보》에 실렸다.

교, 즉 종교로부터 해방되어야 한다고 보았는데, 마르크스는 현실의 세속 국가(미국 같은 경우)를 볼 때, 정치적 해방과 종교로부터의 해방은 별개의 문제라고 여긴다. 국교를 가지지 않는 세속 국가는 종교의 폐지나 쇠퇴를 근거로 생기는 것이 아니라 정치가 종교로부터 간섭을 받지 않게 되는 종교로부터의 정치의 해방을 필요로 할 뿐이라고 말하고 있다. 종교로부터의 해방과 정치가 종교로부터 해방되는 것의 차이는 전자가 종교의 폐지나 소거를 의미한다면 후자는 지배적이고 공식적 종교가 없는 '종교의 자유'가 보장되는 상태를 말한다.[33] 그래서 종교인과 시민의 분리가 정치적 해방을 부정하는 것이 아니라 정치적 해방의 상태를 보여주는 것이라고 지적한다.[34] 그가 염두에 두고 있는 궁극적 해방은 인간 해방이다. 그런 지평에 설 때라야 종교는 설 자리를 잃게 된다고 본다.[35]

아편의 비유, 종교의 사회적 측면에 대한 메시지이다. 그것은 기능론적 한계론일 수 없다. 문제에 대한 경고음이다. 종교의 매도가 아니라 종교의 부패와 사회의 부조리에 대한 경종, 그것으로서 여전히 되읽을 가치가 있는 것이다. 아편의 비유는 그 근본적인 '비판적 기획' 하에서 살아 있다. 그렇기 때문에 많은 이들이 이 비유에서 읽어 낸 메시지, 공산권 국가에서 종교 탄압으로 나타나게 한 그것은 이 비유의 의미가 상실되는 적용이었다.

3. 인공낙원의 문 혹은 죽음의 문, '아편'(마약)

아편, 폭 넓게 마약과 종교의 관계는 새로운 내적 체험을 제공해 준다는 면에서 위의 이야기와 전혀 다른 양상의 차원을 보여준다.

---

33) John Raines ed., *Marx on Religion*, Philadelphia: Temple University Press, 2002, pp. 49-50.

34) *Ibid.*, p. 53.

35) 〈서문〉의 기조와 연결 지을 때, 그의 종교에 대한 관심이 제한적일 수밖에 없음을 이해할 수 있다. 그가 종교를 물적 토대의 변화에 종속되는 대상으로서 이해하고 있기 때문이다. 그리고 실천적 비판을 위한 기본이 되는 비판이 종교 비판이기 때문이기도 하다.

이제 마르크스로부터 눈을 돌려서 유사 종교적 체험을 추구한 사람들이 마약을 사용한 예들을 살펴봐야 하겠다. 인공낙원으로 인도하는 물질로서만이 아니라 중독의 폐해를 경험하게도 했던 물질로서 앞서의 아편의 비유를 가능하게 한 측면도 이야기할 필요가 있을 것이다.

3-1. 인공낙원

낭만주의시기에 많은 예술가들은 아편을 새로운 상상력의 자원으로 활용하였다. 특히 문인들이 아편의 영향을 많이 받았으며, 아편에 관한 책들을 써 냈다. 토마스 드 퀸시Thomas De Quincey (1785~1859)가 그런 책을 가장 먼저 내 놓은 인물이다. 그의 《어느 아편 중독자의 고백》 *Confessions of an English Opium-eater* (1821)[36]은 자전적인 아편 체험기로 아편이 선사한 새로운 상상력의 세계와 중독이 가져 온 고통을 기술하였다. 여기에서 그는 아편을 "공기와 같이 삶에 없어서는 안 될 성스러운 것"이라고 말하였다.[37] 그가 아편에 손을 대게 된 것은 치통과 신경통 치료를 위해서였다. 드 퀸시처럼 치료 목적으로 아편을 복용하다가 중독자가 되고, 중독자로서 자신의 문학적인 재능을 드러낸 예는 부지기수다. 물론 이들의 아편 경험을 하나 같이 어떤 '성스러운 경험'이라고 말하기는 어려울 것이다. 월터 스콧Walter Scott(1771-1832)의 경우 《래머무어의 신부》 *The Bride of Lammermoor*(1819)를 쓸 때 위장병에 시달려서 아편을 복용했는데, 아편을 복용하면서 우울증에 시달렸다고 한다.[38]

아편과 종교, 그 내적 경험의 유사성을 증언하는 것은 보들레르에게서 아주 분명하게 제시되었다. 그의 〈해시시의 시〉 Le poème du haschisch(1858)[39]는 "정신과 감각의 예외적인 상태"에 대한 묘사로

36) 국내 번역본으로는 《어느 영국인 아편쟁이의 고백》(김석희 옮김, 서울: 시공사, 2010), 《어느 영국인 아편 중독자의 고백》(김명복 옮김, 서울: 팽귄클래식, 2011) 등이 있다.

37) 마틴 부스, 《아편: 그 황홀한 죽음의 기록》, 오희섭 옮김, 서울: 수막새, 2004, 57쪽에서 재인용.

38) 같은 책, 69쪽.

시작한다. 그리고 그는 그것을 "천상의 상태"라고 부른다. 그리고 이런 상태에 도달하는 방법으로 일반적으로 제시될 수 있는 '성스러운 방법들', 성실한 기도와 영적인 열정을 발휘하는 것 등을 언급한다. 그러나 그가 염두에 두고 있는 것은 지저분한 상상과 그릇된 이성의 활용 뒤에 찾아오기도 한다는 것이다.[40] 그래서 '모든 길은 로마로 통한다'는 속담을 인간의 악덕조차도 무한을 향한 인간의 애호를 반영한 것이라고 말하는 데에 이른다.[41] 그는 이러한 사례의 하나로서 해시시를 이용한 무한의 체험(초월)을 이어서 그려 나간다.

해시시 복용 후의 증상은 '마약'에 대한 비유가 근거하고 있는 부분이다. 보들레르는 이를 3가지 단계로 구분한다. 첫 번째 단계는 효과가 늦게 나타난다고 초심자들이 불평을 일삼게 되는 "폭풍을 알리는 잔잔한 바람"으로 시작된다. 그리고 복용자는 불현듯 참을 수 없는 웃음이 터져 나온다. 그는 과도하게 즐거움을 느끼고 악의 없는 비난을 퍼붓게 된다. 이 단계의 발언들은 그 복용자의 상태를 이해하고 있는 사람만이 알아들을 수 있는 혹은 그럴 것이라고 생각되는 것이다. 그리고 두 번째 단계로 이행하는데, 이때 흥분이 가라앉고 몸이 차가워진다. 몸과 머릿속이 혼미해지고 나른해진다. 그러면서 이제껏 느껴보지 못한 섬세해지고 예민해진 감각을 느끼게 된다. 이 예민해진 감각이 환상으로 인도한다. 환상의 해일 속에서 복용자는 압도당하고 만다. 상념과 환상의 파노라마가 그를 계속 지배하게 된다. 그리고 마지막 단계는 환영에 동반되는 키에프kief의 단계이다. "고요하고 움직일 수 없는 지복, 영광스러운 체념"을 느끼게 한다. 그리고 이 단계에서 보들레르가 주목하는 "도덕적 환각moral hallucination"이 나타난다. 이 마지막 단계가 '마약'(해시시)를 통해서 영적 경험을 추구하는 사람들에게 중요한 것이라고 보들레르는 설명한다.[42]

마지막 단계에서는 "자신이 신성을 지녔다"고 믿는 경우도 확인된

---

39) 이 시는 1858년에 출간된 보들레르의 《인공낙원》 *Les Paradis artificiels*에 처음으로 실렸다.

40) Charles Baudelaire, *Artificial Paradises*, pp. 31-32.

41) *Ibid.*, pp. 32-33.

42) *Ibid.*, pp. 41-58.

다. 인간의 한계를 넘어섰다고 느끼는 감각 속에서 복용자는 자신의 죄든 타인의 죄든 별로 중요하게 여겨지지 않을뿐더러 오히려 그 죄의 사함을 받거나 내릴 수 있다. 더 이상 고통이 의미 없는 상황에서 인간이 누리게 될 충만한 감각이 그를 신격화하는 지경에 이른다. 그 고양된 감각이 휩쓸고 간 다음날은 비참한 인간이 더욱 선명하게 그의 가슴과 머릿속에 각인된다. 준비된 추락의 고통은 마약(해시시)을 복용하여 환각적 자기 신격화를 경험한 자에 대한 우주의 법칙과도 같은 결과이다.[43] 그의 교훈적인 마무리는 패기만만하게 이어온 초월에 대한 인간의 '사악한' 방법을 어느 정도 긍정해 왔던 것 같은 이야기와는 어울리지 않는다. 그러나 '손쉬운 천국'을 쉽게 긍정하기도 어려워 보인다.

무한 혹은 초월성에 대한 인간의 동경이 어둠의 방식을 선택할 수 있다는 것은 도덕적으로 합리화되지 않더라도 현실적인 선택지로서 사람들에게 놓여 있고 작동한다는 점은 부인하기 어렵다. 그러나 그것이 손쉽다는 점 때문에 그 물질의 가치는 더욱 높아졌다. 그것이 나름대로 하나의 장벽을 이루고 있다. 그리고 그 물질의 위험성은 이미 현대 사회라면 어느 나라를 막론하고 문제가 된다. 물론 전 세계의 모든 국가가 그러하다고 단언하기는 어렵긴 하지만 '상당수의'라는 한정은 가능해 보인다.[44] 종교의 부단한 의식을 통하지 않고 도달할 수 있는 '사악한 자기 초월의 기술'은 그만큼 위험하며 그래서 그 자체로 물질적 성스러움이 깃들어 있다. 제한된 종교 전통이지만 이것이 종교적 의례에 사용될 수 있다는 것은, 그래서 실제로 예외적인 합법성을 취득하고 있다는 것은 이 물질의 성스러운 능력을 재확인시켜 주는 일이기도 하다.

3-2. 죽음의 문

아편(마약) 중독의 폐해는 그 인공의 낙원을 추구하는 사람들 누구도 간과할 수 없는 것이었다. 드 퀸시나 보들레르는 마약 복용의

---

43) *Ibid.*, pp. 58-71.

44) 마틴 부스, 《아편: 그 황홀한 죽음의 기록》, 390쪽. 이슬람 율법에 금한 것은 아편이 아닌 술이라는 점이 지적되고 있다.

황홀한 효과에 대해서 이야기하면서 그 해악을 충분히 그리고 확실하게 지적하였다. 아편(마약)의 해악으로 인해 법의 통제를 받는 수준에까지 이르면서 현대 사회에서 위험하고도 매혹적인 물질로서의 위상을 확립하게 된다. 그것은 아편과 같은 마약이 가진 강한 중독성이 사람을 망칠 수 있기 때문이다.[45]

중독이 일어나면 중독자는 그 물질에 대한 정신적 의존 현상이 발생하고, 그 물질을 투약하지 않으면 금단증상에 시달리게 된다. 마약에 익숙해지면서 기존의 효과를 내기 위해서는 더 많은 투여량이 요구되는 상황이 이어진다. 오한, 무기력 등의 금단증상에 시달리면서 약물 의존성은 더욱 강화되고 약물 투여에만 혈안이 되어 생존능력은 점차 감소하게 된다. 집중력 감소, 성욕 감소, 변비, 불임, 기억력 손상, 악몽 등이 발생한다. 마약의 복용 방법에 따른 여러 부작용도 동반된다. 그리고 중독자는 최종적으로 과다 복용이나 보다 센 효과를 발휘하는 위험한 물질을 복용하여 비참한 최후를 맞게 된다. 예외적으로 심각한 중독에 빠지지 않고 관리하는 경우들도 있지만 대부분 마약에 손을 대면 이러한 과정을 거치면서 파멸에 이르게 된다.[46] '죽음의 문'이라는 비유가 부적절하지 않은 이유가 바로 그것이다.

아편의 비유가 마약의 이러한 측면을 건드리고 있는 것은 분명한 사실이다. 그 비유의 보다 직접적으로 고통을 잊게 하는 진통제이지 실제의 고통에서 벗어나지 못하게 하는 것이라는 의미겠지만, 현대적 이해에 힘입어 종교는 현대의 인간들에게 '해악을 끼칠 수 있는 위험한 것'이라는 비난까지 성립된다고 여겨지게 된다. 마르크스의 시대, 19세기에는 아편이 널리 진통제로 쓰였고, 아직은 불법화 된 단계가 아니기 때문에 그러한 경멸적인 함의까지는 담겨 있다고 보긴 어렵지만 그 비유를 현재에 되살릴 때는 뒤따라오는 표상이라는 것도 부인하기 어렵다.

마약이 '죽음의 문'이라는 상징성을 가질 수 있다는 것은 이 물질

---

45) 같은 책, 107-108쪽. 몇몇 중독성이 없는 마약, 예를 들면 아편에서 추출하는 코데인codeine 같은 것이 존재하지만 이것도 법의 통제를 받고 있다.

46) 같은 책, 109-113, 115-121쪽.

의 '성스러운 차원'을 고양시키고 있다는 점에서 종교적 인간과의 상징적 관련성을 드러내 준다. 레니 브루스Lenny Bruce(1925-1966)의 헤로인에 대한 증언은 이를 단적으로 드러내 주는 것처럼 보인다. "나는 헤로인으로 인해 젊은 나이에 죽을 수도 있지만, 그것은 하느님에게 키스하는 것과 같다."[47] 그의 키스가 단순한 죽음을 의미한다고 하면 강도가 약해지지만 그래도 죽음의 상징성은 확인된다. '천국'으로 인도하는 문이 인간에게 '위험'하다는 것은 자명하기 때문이다. 그리고 그렇기 때문에 성스러운 것이다.

현대에 있어서도 이 물질의 성스러움은 유지된다. 그 물질의 의존성이 한 개체와 개체가 속한 집단을 파괴하기 전에 그 물질에 닿은 사람은 격리되고 낙인이 찍히게 된다. 그는 '위험한 인간'이 되고 '사회적 죽음'이 선고된다. 그러한 낙인과 대중의 판결은 그 사람이 그 물질로부터 각고의 노력 끝에 자유로워졌다고 해서 사라지지 않는다. 그 위험성의 표식이 빛이 바랠 수는 있어도 그에게서 결코 떨어질 수는 없다.

아편의 비유를 통해서 말하고자 한 마르크스의 종교에 대한 비판, 그 속에 담긴 변증법적 특성은 아편이 지금도 유지하고 있는 상징성의 차원에서도 그 변증법적 특성을 드러낸다. 그것은 또한 성의 변증법이기도 하다.

---

47) 같은 책, 112쪽에서 재인용. 미국의 유명한 스탠딩 코메디언 레니 브루스는 40세의 나이에 모르핀 과다 투여로 사망하였다. 다만 ThisDayinQuotes.com의 "'I'll die young, but it's like kissing God.'" 항목을 보면 이 표현이 처음 언급된 것이 1970년에 발간된 Richard Neville, *Play Power: Exploring the International Underground*라고 밝히고 있는데, 해당 저자는 브루스에게서 그 말을 직접 들은 것으로 말하지만 구체적으로 언제, 어디에서 들었는지는 기억나지 않는다고 말하고 있어서 해당 표현의 출처는 의심스럽다. 해당 글에는 브루스의 전기, Albert Harry Goldman and Lawrence Schiller, *Ladies and Gentlemen, Lenny Bruce!*에 실린 한 일화를 소개한다. 브루스는 친구 테리 서던Terry Southern에게 다음과 같이 말했다고 한다. "당신이 한 두 알로 시작하게 되면 그 다음에는 세 네 알이 되고 곧 순식간에 한 손 가득 털어 넣게 될 거야. 이런 젠장! 누가 플래시 없이 사진을 찍고 싶겠어? 이해하겠어? 신에게 키스하는 것 같은 거라고!" 이 말대로라면 원래 버전은 그저 담백하게 죽음을 의미하는 것이다. 회자되는 것처럼 마약 복용을 긍정하는 듯한 느낌으로 신을 만나는 황홀한 경험을 말한 것이 아니고 말이다.

4. '아편'의 아날로지, '종교'의 소멸 혹은 변형

종교와 아편의 상징적 관계에 관한 논의로부터 성의 변증법을 읽어내는 것이 이 글의 최종 종착지가 되는 것은 아니다. 인간이 성스러워질 수 있는 장치로서의 '아편'(마약)이 오히려 그 초점이다. 또 그와 더불어서 마르크스의 아편의 비유가 담고 있는 세속화 담론의 함의를 생각해보는 것이 이 글의 끝이자 새로운 시작으로 제시하려는 것이다. 아편의 비유, 아편이 가지고 있는 상징적 의미를 음미해보면, 초월에 대한 인간의 동경이 쉽사리 사라질 것으로 보기는 어렵다. 불교적인 이해가 될지도 모르지만 현실 사회의 부조리는 마르크스의 기대보다는 해결하기 어려운 난제다. 한 측면의 해결은 또 다른 측면에서 문제를 낳기 때문이다. 그렇지만 종교에 대한 경멸적인 비난으로 떠올리게 되는 이 비유는 '종교'에 대한 현대인의 어떤 태도, 인공낙원을 추구하는 것과 같은 '사악'하고도 편의적인 발상에 깃드는 어떤 태도를 드러내 준다.

나는 이런 느낌을 떠올리게 하는 장면을 최근에 한 강연에서 보게 되었다. 조나단 하이트Jonathan Haidt는 "종교, 진화 그리고 자기-초월의 엑스터시Religion, evolution, and the ecstasy of self-transcendence"라는 제목의 TED 강연[48]에서 청중들에게 자신이 종교적인지 영적인지를 묻는 질문을 던지고 자신의 이야기를 시작해 나간다. 많은 사람들이 '자신을 영적이라고 생각하느냐'는 질문에 손을 들었고, 소수의 사람들만이 '자신을 종교적이라고 생각하느냐'는 질문에 손을 들었다. 미국의 사례, 게다가 TED 청중의 특성을 고려해보면, 일반화해서 이야기 할 수는 없겠지만 현대화 된 사회의 하나의 징후로서 생각해 볼 여지는 충분히 제공한다. 종교는 계몽하는 이성의 횃불 아래에서 해방된 죄수들에게서 사라져 버릴 그림자에 지나지 않을 것이라는 지속되는 이해 탓에 그러한 모습이 나타난 것

48) 강연 제목: Religion, evolution, and the ecstasy of self-transcendence
주소: http://www.ted.com/talks/jonathan_haidt_humanity_s_stairway_to_self_transcendence.html

으로 볼 수 있을 것이다. 물론 어느 지역의 어느 사회에서나 균일하게 이러한 경향이 나타나거나 혹은 가속화되고 있는 것이라고 말한다면 그것은 사실이 아닐 것이다. 상대적으로 영적이기보다는 종교적이라고 말하는 것이 더 적절해 보이는 사람들이 늘어나는 곳이 있는가 하면 영적인 것도 종교적인 것도 별반 관심을 끌지 않는 사회도 있기 때문이다.

지난 세기 동안 종교의 탈주술화와 세속화에 대한 논의는 그 반대의 경향을 보여주는 사례들로 인해서 일각에서는 그 주장의 한계를 드러낸 것이라고 여겼다.[49] 그럼에도 여전히 과학 기술의 발달로 인해 점차 종교인구가 감소할 것이라는 전망도 제시되고 있으며, 기존 종교인구의 감소를 그러한 경우로 설명하기도 하였다.[50] 이 글에서는 그래서 무엇이 옳으냐의 이야기를 따지려고 하는 것은 아니다. 앞서 강연의 질문에 대한 사람들의 대응방식을 고려해 볼 때, 그러한 논의는 문제의 실상을 제대로 포착하지 못하는 것이고 그래서 무익한 논쟁이 될 수 있기 때문이다. 문제는 캔트웰 스미스가 보여준 것과 비슷한 '종교'에 대한 불편함이 점차 많은 사람들의 공감을 얻어 가고 있다는 점이다. 아편의 비유가 암시하듯이 종교는 좀 부정적으로 여겨지는 것이다. 어쩌면 오래된 골동품으로 여겨지게 하는 감각일지도 모른다. 탈주술화는 재성화의 다름이 아닐 수 있는데, 더 이상 과거의 개념이 사용되지 않는 상황이 펼쳐 질 수 있다는 점에서 서술 개념보다 서술 대상에서 나타나는 현상에 주목할 필요가 있다.

그 현상은 과거의 '종교'라는 이름표 아래에서 포착되는 것과 내용상의 많은 차이에도 불구하고 어떤 구조적 유사성을 보여준다. 하이트Haidt가 주목한 것은 계단의 비유로 말하고자 한 '자기-초월'의 경향성이었다.[51] 인간 삶의 조건의 변화에도 불구하고 그렇게 지속되

---

49) Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999, pp. 1-18.

50) 주26 참고.

51) 그의 논의가 정당한 근거를 가지고 있느냐는 여전히 논쟁을 불러오는 것 같다.

고 있는 ‘영적인 욕구’는 낡은 개념이 아니라 새로운 개념을 선택하게 하였다. 이것이 이 시대에 우리가 확인하게 되는 ‘새로운 언어’ 중의 하나일 것이다. 그렇다고 해서 종교적 인간의 ‘본질’은 변하지 않았다. 오늘 우리는 인간의 ‘새로운 변형’을 묘사할 필요가 있을 뿐이다.52)

이 글은 하나의 아날로지이다. 종교와 아편은 결코 같지 않다. 언제나 비슷할 뿐이다. 그러나 양자 사이의 거리는 매울 수 없을 만큼 벌어져 있지는 않다. 서로 연결될 수 있는 지점을 가지고 있다. 상징적인 의미에서만 그런 것은 아니다. 실제적인 의미에서도 그러할 수 있다. 마르크스의 아편의 비유가 살아 있기 위해서는 특정한 조건을 필요로 한다. 종교나 사회의 부조리가 만들어 내는 압력은 아날로지를 실체화시키는 원동력이다. 그 부조리에서 탈출하고자 하는 사람들, 더 이상 과거의 환상에 기꺼이 속을 수 없는 사람들에게 ‘아편’은 저편으로 떠나는 여행의 동반자가 될 수 있다. 저 곳으로 여행을 떠나야 하는 여행자들이 없는 세상은 그래서 상상하기 어렵다. 여전히 사람들은 현실 속에서 한숨짓고 있기 때문이다.

주제어: 아편, 종교, 마르크스, 아편의 비유, 세속화 담론, 변증법적 특성

투고일: 2013.10.29. 심사종료일: 2013.11.11. 게재확정일: 2013.11.15.

다만 이 글에서 시종 언급한 ‘아편’의 상징적 의미와 공명하는 수준에서 주목할 수 있을 뿐이다.

52) 울리히 벡, 《자기만의 신: 우리에게 아직 신(神)이 존재할 수 있는가》, 홍찬숙 옮김, 서울: 길, 2013. 울리히 벡의 논의는 현대 세계에서 재성화의 한 측면인 사사화personalization에 주목하면서 근대적 세계에서 단순한 회귀적 재성화가 아닌 변형적 재성화의 과정을 걷고 있는 것이라는 시각을 담고 있다.

참고문헌

Baudelaire, Charles, 1996, *Artificial Paradises*, translated with introduction and notes by Stacy Diamond, Secaucus, NJ.: Carol Pub. Group. 〔이 책에 실린 "The poem of Hashish"는 《해시시 클럽》의 2장에 〈해시시의 시〉라는 제목으로 실려 있다. 샤를 보들레르·발터 벤야민 외, 《해시시 클럽》, 조은섭 옮김, 서울: 싸이북스, 2005.〕

Berger, Peter L., ed., 1999, *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.

Gelley, Alexander, 1991, "Novalis Miscellaneous Remarks 〔Original Version of Pollen〕," *New Literary History*, Vol. 22, No. 2, Probings: Art, Criticism, Genre, pp. 383-406.

Marquis de Sade, 1988, *Juliette*, trans. by Austryn Wainhouse, New York: Grove〔c1968〕.

McKinnon, Andrew M., "Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and the Dialectics of Religion," *Critical Sociology*, Vol. 31, Issues 1-2, pp. 15-38.

Micheal, Löwy, 1996, *The war of gods: religion and politics in Latin America*, London; New York: Verso.

Novalis, 1953, *Werke und Briefe*, München: Winkler.

Raines, John, ed., 2002, *Marx on Religion*, Philadelphia: Temple University Press.

Zuckerman, Phil, 2007, "Atheism: Contemporary numbers and patterns," in M. Martin ed., *The Cambridge companion to atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 47-65.

_____, 2009, "Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes

and Assumptions," *Sociology Compass* 3/6, pp. 949-971
마르크스, 칼, 1988, 《헤겔 법철학 비판》, 홍영두 옮김, 서울: 아침.
박도식, 〈칼 마르크스의 종교이론2: ③ 마르크스의 네 가지 종교 개념〉, 《신학전망》, 41호, 광주: 광주가톨릭대학교 신학연구소, 1978, 162-168쪽.
벡, 울리히, 2013, 《자기만의 신: 우리에게 아직 신(神)이 존재할 수 있는가》, 홍찬숙 옮김, 서울: 길.
부스, 마틴, 2004, 《아편: 그 황홀한 죽음의 기록》, 오희섭 옮김, 서울: 수막새.
윈, 프랜시스, 2001, 《마르크스 평전》, 정영목 옮김, 서울: 푸른숲.
이원규, 2006, 《인간과 종교》, 파주: 나남출판.
포이어바흐, 루트비히, 2006, 《종교의 본질에 대하여》, 강대석 옮김, 파주: 한길사.
_____, 2008, 《기독교의 본질》, 강대석 옮김, 파주: 한길사.

TED 강연, "Religion, evolution, and the ecstasy of self-transcendence"(http://www.ted.com)
ThisDayinQuotes.com의 "'I'll die young, but it's like kissing God.'"(http://www.thisdayinquotes.com/)

Abstract

‘Opium’(drug) and Religion: To Search the Other Aspects of the Marx’s Metaphor on Religion

Shim, Hyoung June(Seoul National University)

Marx’s critique on religion through the opium metaphor has a dialectical character. Religion makes people have false consciousness and provides them a shelter from their suffering in life. We can find this character in today’s symbolic meanings of opium. It is also same in the sacred.

This article is an analogy. Religion and opium is not the same thing. They always are only like. But the difference between the two is not great. The gap between religion and opium may be narrowed. They could be connected to each other. Because they have some joint parts. First, we can find one in social level of religion. Second, the internal experience for transcendence is another discoverable one. It is not only in symbolic meanings, but also in realistic meanings. On these things in this article, I try to think about another aspect of the Marx’s metaphor which has a different implication on the secularization discourse. I have paid attention to the situation that some people prefer saying themselves spiritual to saying religious.

We need some special conditions to hold true Marx's opium metaphor. The pressure made by irregularities in religion and society is the driving force to substantiate this analogy between religion and opium. Those who desire to escape from the absurd of religion and society, those who would not gladly to be deceived by past fantasies, could make 'opium' their travel companion to leave from this side to that side. It is difficult to imagine that there is nobody who has to leave from here to there.

Key Words: opium, religion, Marx, opium metaphor, secularization discourse, dialectical character